المشكـاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

علم الكلام في التراث الخلدوني

د. نصر الجويلي
المعهد الأعلى للحضارة الإسلاميّة
جامعة الزّيتونة (تونس)

المقدّمة :

إنّ اهتمام ابن خلدون بعلم الكلام ومسائله يعود في نظرنا إلى جملة من الأسباب منها :

- أنّ انتشار العلوم المختلفة من دينية ولغوية، وأدبية، وفلسفية كانت من العوامل الأساسية التي جعلت ابن خلدون يهتم بها ويفرد لها أبوابا في مقدمته أولا، وبقية آثاره الأخرى ثانيا.

وقد احتلّ علم الكلام حيّزا كبيرا في تراثه، لأنّ الكلام أساس العلوم الدينية ورأسها، ونهجٌ في إدراك أصول العقيدة وأداةٌ في الاحتجاج لها. ولأنّ العلوم الإسلامية جميعا قائمة على أساسه "فإنّه لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف، مرسل للرسل، منزّل للكتب لم يتصوّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ بدونه كبانٍ على غير أساس" [1].

(1) الجرجاني، الشريف، شرح المواقف، ط. 1، مصر، 1907، ج 51/1.

- ازدهار العلوم الإسلامية قبل ابن خلدون، ووصولها إليه كاملة كان لها أثر مباشر في توجيهه نحو بحث مسائلَ مختلف العلوم، وما يتصل بها، ونسبة بعضها إلى بعض، وأثَرِهَا في العمران البشري وازدهار الحضارة.

- تتلمذه على أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي الذي لزمه وأخذ عنه علم الكلام والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية. ولا سيما محصّل الرّازي، يقول ابن خلدون : "فاقتطفنا من يانع أزهاره، واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلانا بمنثور درّه ومنظومه إلى أن قرأنا بين يديه كتاب المحصل الذي صنعه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب (الرّازي") [2].

- إنّ ابن خلدون مثل سائر المتكلمين يعتبر أن علم الكلام من أشرف العلوم، وأعلاها مرتبة وهو رأسها، يقول عنه : "وبعد فإن العلوم كثيرة والمعارف جمّة غزيرة، وأشرفها العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسّعادة وأعدّت له الحسنى وزيادة تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر لها، وتعوّل في مقدّماتها عليه ولا يعوّل عليها" [3]. وذلك سرّ العناية إليه، وإرسال سهم القريحة عليه، وكان قصده من وراء ذلك إعادة الحياة إلى هذا العلم بعد أن خمدت ريحه، وخبت معالمه في بلاد المغرب. حتى أنك لا تجد طالب علم يهتمّ به لذاته ولفضله، وإنما لطلب رئاسة وجاه في دنياه.

وينبّه ابن خلدون في آخر كتابه "لباب المحصّل" إلى أن اشتغاله بهذا العلم وقَصْدَهُ إليه لم يكن من باب المباهاة بل "اشتغالا بالمعارف الإلهية المُوصِلَة إلى حضرة قُدْسِكَ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي، وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" [4].

(2) ابن خلدون، لباب المحصّل في أصول الدين، تحقيق رفيق العجم، دار الشروق، بيروت، 1995، ص 31.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ط.1، الفكر، بيروت، 1998، ص 29.

(4) نفس المرجع، ص 135.

تصنيف العلوم عند ابن خلدون :

اهتم ابن خلدون بتصنيف العلوم الواقعة في عهده، وبيانِ ما تَبْحَثُ فيه، وَتَقْدِيرِ فائدتها للمتعلّم وقد قسّم العلوم المنتشرة في المجتمعات المتحضّرة حتى عصره إلى قسمين كبيرين هما :

- العلوم العقلية : "وهي العلوم التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها. وَأَنْحَاءِ براهينها، ووجوه تعليمها، حتى يقفه نَظَرَهُ وَبَحْثَهُ على الصواب من الخطإ، من حيث هو إنسانٌ ذُو فِكْرٍ" [5]. وهذه العلوم غير مختصّة بملّة معيّنة، بل يستوي الناس في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان العمران في الخليقة، وهذه العلوم عنده لا صلة لها بالدين الإسلامي ولا بغيره من الأديان "فلا بدّ لعامة الناس من دراستها ومعرفتها، لأنها علوم ناضجة وضرورية لحياة المجتمعات المتحضرة وللرقيّ بالفكر" [6]. ويطلق ابن خلدون على هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي الطبيعيات، وعلم الإلهيات، والرياضيات، والمنطق، وكل أنواع منها تندرج تحت عدة علوم فرعية أخرى.

- **العلوم النقلية :** وهي علوم ينقلها الإنسان عمّن وضعها أو أسسها وتتوارثها الأجيال، وكل هذه العلوم "مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع عن مسائلها بالأصول" [7]. والدّور الذي تقوم به هذه العلوم هو شرحُ العقيدة وتنظيمُ فرائض الإسلام، وسنّ القوانين الشرعية، أي أن العلوم النقلية هي علوم الدين بأنواعها وما يرتبط بها من علوم مساعدة لها. يقول ابن خلدون: "وأصل هذه العلوم النقلية كُلُّهَا هي الشرعيات من الكتاب والسّنة التي

(5) ابن خلدون، المقدمة، ص 417.

(6) أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص 440.

(7) ابن خلدون، المقدمة، ص 417.

هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة" (8).

ويندرج تحت هذا النوع العلوم الشرعية بأنواعها، وهي العلوم المقصودة بالذات، مثل القرآن والتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، وعلم الفرائض، وعلم الكلام، والتصوف، وتعبير الرؤيا. "وهذه العلوم النقلية كُلُّهَا مُخْتَصَّةٌ بالملة الإسلامية وأهلها وإن كانت كل ملّة على الجملة لابدّ فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة" (9)؛ فدراستها واجبة على كل مسلم وضرورية لحياته لأن المكلّف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه. وقد بلغت هذه العلوم في عهده غايتها من التهذيب والترتيب، والاكتمال والتنقيح مبلغا عظيما "فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق، وكان لكل فنّ رجالٌ يُرْجَعُ إليهم فيه، وأوضاعٌ يستفاد منها التعليم" (10). إذن فابن خلدون يضع علم الكلام ضمن العلوم الشرعية النقلية وهو أحد العلوم الحادثة في الملة الإسلامية، لذلك تناول مقصودهُ فعرّفه، وحدّد موضوعاته، وبيّن الهدف منه وأَهَمِّيَتَهُ في عصره، وفرّق بينه وبين العلوم الحكمية والفلسفية.

علم الكلام من خلال آثاره : تناول ابن خلدون علم الكلام ومسائله في الأثرين التاليين :

- **"المقدمة"** : اشتملت على عدة فصول ذات العلاقة بهذا العلم منها: "فصل في علم الكلام" وهو أهمها حيث تعرض فيه إلى تعريف هذا العلم، ونشأته، وموضوعاته، مثل مسألة التوحيد، والذات والصفات، والإيمان هل هو قول وعمل أم قول فقط. كما تعرّض في هذا الفصل إلى آيات

(8) المقدمة، ص 417.
(9) المقدمة، ص 418.
(10) المقدّمة، ص 419.

التشبيه والتجسيم والمواقف المتباينة منها والعلاقة بين علم الكلام والفلسفة. وهذا الفصل مثبت في كل النّسخ.

كما نجد في المقدمة فصلا آخر له علاقة متينة بعلم الكلام بعنوان "كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسّنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السّنة والمبتدعة في الاعتقادات". وهذا الفصل مثبت في بعض النسخ دون غيرها وسبب ذلك - كما يرى عبد الواحد وافي - "أنّ ابن خلدون أثناء تنقيحه للمقدمة وجد أن ما ذكره في فصل واحد عن علم الكلام غيرُ كَافٍ لبيان حقائق هذا العلم، ويحتاج إلى أن يفصّل الموضوع أكثر. وهذا ما دفعه إلى إضافة فصل ثان لعلم الكلام في المقدمة" (11). وقد تحدّث ابن خلدون في هذا الفصل عن القرآن وما تضمّنه من إشارة إلى صفات الله وأسمائه، والوحي، والملائكةِ، والبعثِ وإنذاراته، وعن أسبابِ ورودِ المحكم والمتشابه وموقف المعتزلة والأشاعرة منه. ويعلّق عبد الواحد وافي على هذين الفصلين "بأنهما يُعَدَّانِ مُؤَلَّفًا قيّما في علم التوحيد حيث شرح أَهَمَّ مسائله، ودقّق أَهَمَّ نِقَاطَ الخلاف بين مدارسه، مما يدلّ على تمكّن ابن خلدون من هذا العلم وبحوثِهِ، وفرقِه وَسَعَةِ اطّلاعِهِ على ما كُتِبَ فيه" (12). لكن عبد الواحد وافي نسي أن المقدمة اشتملت على فصول أخرى غير هذين الفصلين ذات علاقة مباشرة بمسائل علم الكلام، مثل الفصل المتعلق بأصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة، والكلام في الوحي وطرقه، والمعجزة، والفرق بين النبوّة والكهانة (13)؛ والفصل المتعلق بالإمامة والخلافة، واختلاف الأمة في هذا المنصب وشروطه، وموقف الشيعة من الإمامة والنصوص التي يعتمدونها في إثبات هذا الحقّ (14)؛ ثم الفصلُ الذي تعرّض فيه ابن

(11) وافي، عبد الواحد، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، ط. مصر، 1960، ص 275.
(12) نفس المرجع، ص 276.
(13) المقدمة، نفس المرجع، ص 100 - 119.
(14) المقدمة، الفصل السادس والعشرون، ص 189.

خلدون إلى أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك، والأسانيد التي اعتمد عليها الشيعة مُثبتا الصحيحَ منها وغير الصحيح، وردّه بعض الأفكار التي يقول بها الإسماعيليةُ والرافضةُ والغلاةُ مثل البدء والتقية وألوهية الإمام علي، وعصمة الأئمة [15]. ولا شكّ أنّ هذه المسائل التي أشرنا إليها قد تناولها المتكلمون لأنها تندرج ضمن مشكلات علم الكلام.

- لباب المحصل في أصول الدين [16] : هذا الكتاب وضعه ابن خلدون في التاسع والعشرين من صفر عام 752 هـ. وهو يعتبر من التآليف المبكّرة، حيث فرغ منه وهو في سن العشرين وهو عبارة عن تلخيص لـ: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" للإمام الفخر الرازي (ت : 606 هـ / 1210م) وذلك بتقريب مسائله واختصار آرائه. وقد نحى فيه مَنْحَى "المحصّل" باستثناء بعض التعديلات والترتيبات، وهو ما يجعل لباب المحصّل "صورة واضحة من طور التعلّم لدى الفتى اليافع، وطور الجرأة في التأليف لشابٍّ في مقتبل العمر، مما يرسم ويرمز للنبوغ الذي آل إليه وبزّ فيه أقرانه" [17].

ولم يكتف ابن خلدون بمجرّد التلخيص والنقل، وإنّما كان يبدي رأيه في الكثير من المسائل واستعماله بعض العبارات الدّالة على ذلك مثل : لأنّا نقول، مسألة، احتجّ، وردّ، واعترض، ولقائل أن يقول، وقالت الفلاسفة أو المعتزلة. كما أن هذا التلخيص قد اشتمل على كثير من المصطلحات الفلسفية والمنطقية مثل : التصوّر، التصديق، البديهي، اليقيني، الماهية، الموجود، المعدوم، المحدث، الممكن. كما أن المصطلحات لم

(15) المقدمة، الفصل الثالث والخمسون، ص 297.

(16) لهذا الكتاب ثلاثة تحقيقات: الأول بتحقيق لوسيان روبيو. المغرب، سنة 1953، والثاني بتحقيق رفيق العجم، ط. دار المشرق، بيروت، 1995، وهي النسخة التي اعتمدناها. والثالث: بتحقيق، محمد سليمان، الإسكندرية، 1996.

(17) لباب المحصّل في أصول الدين ؛ تحقيق رفيق العجم، ط. دار المشرق، بيروت، 1995، ص 12.

تخل من الطابع الكلامي كالاستدلال والعلّة، والمعلول والعمل والذات. وتأتي أهمية هذا الكتاب عبر عناوين مسائله.

المسائل التي تناولها ابن خلدون في اللباب :

ضم الكتاب أربعة أركان وهي :

* ركن البديهيات: حيث عرض فيه العلوم الأولية والتمييز بين التصوّر والتصديق، وهل الواحد منهما مكتسب أم غير مكتسب، وهو ما تشكل عند الفلاسفة ما سمي بالعلم الأوّلي الذي يتبع العقل الهيولاني، وعند المعتزلة العلم الضروري من بديهيات ومدركات. وقد حدّد ابن خلدون "مصادر وطرق المعرفة، ولا سيما عند تناول التصديق ومدى بديهيته أو يقينيته" [18].

كما تناول في هذا الركن مسألة النظر أو الفكر ووجوبه والعلاقة بين النظر الصحيح والعلم، والنظر الفاسد والجهل وهل النظر واجب أم لا لمعرفة الله ورأي المعتزلة في ذلك [19]. كما تحدّث عن الدّليل وأقسامه ومدى التلازم بين العلم بالدليل والعلم بوجود المدلول. وهو يعتبر أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا "بشروط عصمة الرواة، ومعرفة مفردات الألفاظ، وصحّة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز" [20]. ويحاول ابن خلدون دعم الدليل السمعي بالدليل العقلي لأنّ الدليل السمعي - في نظره - لا يفيد العلم إلا إذا عرف صدقه بالعقل.

* ركن المعلومات: تحدث فيه عن تقسيم المعلومات والموجودات ومعاني الوجود والواجب والإمكان والقدم والحدوث عند الفلاسفة والمتكلمين من أهل السنة والمعتزلة والبهشمية [21]، وتقسيم الموجودات

(18) لباب المحصّل، ص 16.

(19) لباب المحصّل، ص 41.

(20) لباب المحصل، ص 46.

(21) فرقة من المعتزلة أتباع أبي هاشم الجبائي المتوفي عام 321 هـ.

إلى واجب وممكن عند الفلاسفة وقديم وحادث عند علماء الكلام [22]، وخواص كل من الواجب والممكن وما يجب في حقّهما وما لا يجب. يقول في خواص الواجب "إنه لا يجب لغيره، وإلا ارتفع بارتفاعه، وما بالذات لا يرتفع، وأنه لا جزء له، وإلا احتاج إليه، فيكون ممكنا وانه ليس جزء لغيره لأنه لا علاقة له بغيره" [23]. أما الممكن فهو في حاجة إلى مؤثر دائم لأن علة الحاجة هي الإمكان وهذا المؤثر هو واجب الوجود (أي الله).

* ركن الإلهيات : تناول فيه مسألة إثبات واجب الوجود، وضرورة الاتصال بين الله والمخلوقات، والصفات الإلهية وأنواعها ونفي الجسيمة والحجّة عن الله، وإثبات الصفات الثبوتية مثل القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة. كما تناول مسألة كلام الله ورؤيته يوم القيامة، وأفعال العباد مستعرضا الآراء المختلفة في هذه المسائل [24]. ومسألة الحسن والقبح والصلاح والأصلح.

* ركن السمعيات: تعرض فيه إلى مسألة المعجزات المعنوية والحسية، وفوائد البعثة، وما يستقل العقل بإدراكه وما لا يستقل، والعصمة مستعرضا مختلف الآراء فيها. كما تعرض إلى المعاد البدني والنفساني مبيّنا آراء الفلاسفة والمتكلمين وسائر السمعيات من عذاب القبر، والصراط، والميزان، وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار، ووعيد أصحاب الكبائر [25]. وختم هذا الركن بالحديث عن الإمامة وهل هي واجبة على الله أم لا، مستعرضا آراء الفرق الكلامية في ذلك وموقف الشيعة منها، ومسألة التنصيص عليها على الإمام علي وأبنائه.

---

(22) لباب المحصل، ص 54 - 55.

(23) المصدر نفسه، ص57.

(24) المصدر نفسه، ص 108 - 112.

(25) المصدر نفسه، ص 122 وما بعدها.

إنّ طَرْقَ ابن خلدون لهذه المسائل ليدلّ على أنه كان ذا اطّلاع واسع على مختلف آراء الفلاسفة والمتكلمين وما شابههم وله القدرة على التمييز بينها ؛ ونحن نخالف ما ذهب إليه إبراهيم مدكور من أن هذا الكتاب "لا جديد فيه. وهو ليس إلا مجرّد تلخيص لمحصّل الرازي، ومجاراة لصنيعه في الجمع بين الكلام والفلسفة تحت اسم العلم الإلهي. وهذا منهج ينكره ابن خلدون في مقدمته" (26). ذلك أنه ليس من السهل أن يقدم ابن خلدون وهو في ريعان الشباب على النظر في محصّل الرازي الذي يعدّ من أهم كتب علم الكلام وأصعبها. والعزم على تلخيصه وفكّ رموزه حتى يسهل على القارئ الوقوف على مضامينه إلا إذا كان عارفا بهذا العلم ومطّلعا على الآراء المختلفة في مسائله.

إنّ ابن خلدون لم يكن غريبا عن علم الكلام حيث إنّ والده كان من المشهود لهم بهذا العلم. كما أنّ ابن خلدون قد تولّى تدريس هذا الفن ببلاد المغرب ومصر ؛ فهذه العوامل مجتمعة تجعل منه قادرا على استيعاب مسائل هذا الفن منذ الشباب.

مسائل كلامية من وجهة نظر ابن خلدون :

تناول ابن خلدون في أثريْه المشار إليهما أغلب المسائل التي تعرض إليها علماء الكلام ومؤرّخو الفرق الإسلامية. وسوف نقف عند البعض منها مستعرضين أولا تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وموقفه منه.

يعرّف ابن خلدون ماهية هذا العلم بقوله : "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية. والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف، وأهل السنة" (27).

(26) إبراهيم مدكور، بحث بعنوان "ابن خلدون والفلسفة"، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ص 137.

(27) المقدّمة، ص 440.

وفي موضع آخر يؤكد هذا التعريف بقوله : "وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد" [28]. هذا التعريف الذي ذكره ابن خلدون يتفق فيه مع تعريف الغزالي الذي يرى أنّ هذا العلم "المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة" [29]. فإذا أخذنا بهذين التعريفين بدلالتهما الواضحة كان معنى ذلك أن تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ أبو الحسن الأشعري مذهبه المناهض لمذهب المعتزلة وأن كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل ظهور الأشعري يجب أن نزيله من تاريخ علم الكلام.

ويربط ابن خلدون ظهور علم الكلام بالأشاعرة وزعيمهم الأشعري فهو إمام المتكلمين دون منازع، يقول : "ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألّف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة وقضوا بنفي صفة الكلام... وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلّة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين" [30]. وبذلك لم يبق مجال للشك بأن اصطلاح علم الكلام له عند الأشاعرة دلالة خاصة، ومضمون خاص بحيث لا ينطبق إلا على علم الكلام الأشعري" [31]. هذا التمييز بين المعتزلة والأشاعرة الذي تحمّس إليه كل من الغزالي وابن خلدون لم يذهب إليه الفارابي الفيلسوف الذي يعتبر تعريفه لعلم الكلام من أقدم التعريفات وأوفاها، فيقول : "أما صناعة الكلام فهي ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال

---

(28) المقدّمة، ص 448.

(29) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق، جميل صليبا، ط. دار الأندلس، بيروت، 1973، ص 91.

(30) المقدمة، ص 446.

(31) مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ط. دار الفارابي، بيروت، 1988، ج 1، ص 847.

المحـــــدودة، التي صــــــرّح بهــا واضع الملة، وتزييف كل مــا خــالفــهــا بالأقاويل" [32]. فهذا التعريف الذي أورده الفارابي يشمل كل متكلم سواء أكان معتزليا أم أشعريا بحيث لم يكن هذا العلم لأهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين بل كان ميدانا فكريا وعقديا لأكثر من فرقة.

ويجمع ابن خلدون موضوعات علم الكلام وأصل هذه العقائد في "الإيمان بالله، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين في الذات والصفات والأفعال والإقرار باتصافه تعالى بجملة من الصفات الثابتة في حقه والاعتقاد ببعث الرسل. وأنّ الجنة للنّعيم وجهنّم للعذاب، فهذه أمهات العقائد الإيمانية معلّلة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة" [33].

فائدة علم الكلام عند ابن خلدون :

لقد تعرّض علماء الكلام إلى فوائد هذا العلم ومنفعته لعموم الناس فالتفتازاني مثلا ساق جملة من الفوائد بقوله : "وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقّنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدّي إلى الفساد. وفي الآخرة النّجاة من العذاب المترتّب على الكفر وسوء الاعتقاد" [34].

وقد حاول ابن خلدون أن يضع فائدة مّا لعلم الكلام في عصره فيقول : "إنّ فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدةٌ معتبرةٌ، إذ لا يُحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها" [35]. إلا أنّ ابن خلدون الذي لم ينكر فائدة هذا العلم يرى أن مسائله التي خاض فيها المتكلمون وانقسموا من أجلها إلى فرق أصبحت غير ضرورية لعهده لأن

(32) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق، عثمان أمين، القاهرة، 1949، ص 107.
(33) المقدمة، ص 444.
(34) التفتازاني، المقاصد وشرحه، ط. دار الخلافة الزاهرة، 1277 هـ، ج 1، ص 8.
(35) المقدمة، ص 448.

"الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا. والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا. والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزيه الباري عن كثير من إبهاماته وإطلاقاته" [36]؛ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنّ هذه العلوم ومنها علم الكلام "قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها" [37].

ومن الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى أن يعتبر أنّ طرح مسائل علم الكلام على النمط الذي كان عليه قديما، لم يعد يستجيب لحاجيات العصر. ذلك أنّ الرّجل قد ربط بين الحضارة وتقدّم العلوم وازدهارها، حيث أنّ العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، وعلى نسبة العمران في الكثرة والقلة، والحضارة والترف تكون نسبة العلوم في الجودة والكثرة. يقول: "واعتبر بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لّما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفنّنوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدّمين، وفاقوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها واندثر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد المعلّم والتّعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام" [38]. لقد أدرك ابن خلدون ما عليه الحضارة الإسلامية من ضعف، وما آلت إليه من تدلّ خاصة في القرن الثامن الهجري، وما تبع ذلك من ضعف في شتّى الصنائع والفنون النقلية منها والعقلية مؤبّنًا إيّاها بقوله: "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية

(36) المقدّمة، ص 448.

(37) المصدر نفسه، ص 418.

(38) المصدر نفسه، ص 416.

من مداها، فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها. وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر. فخربت الأمصارُ والمصانعُ ودُرِسَتْ السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل، وتبدّل الساكن، وكأنّي بالشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث" (39).

لهذه الأسباب مجتمعة دعا ابن خلدون إلى علم كلام جديد يبحث في عالم الشهادة في الإنسان والمجتمع والدولة، عوضا عن البحث في مسائل غيبية قد أُشْبِعَتْ بَحْثًا من قبل علماء الكلام، وتمّ تثبيتها من خلال تأصيلها والدفاع عنها بحيث أنّ ابن خلدون لم يلغ علم الكلام ولم يحذفه من دائرة العلوم النافعة؛ ونحن نخالف ما ذهبت إليه منى أحمد أبو زيد من أنّ دعوة ابن خلدون إلى الاستغناء عن هذا العلم "دعوة خطيرة في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي لأنها دعوة إلى إنهاء دور علم الكلام، العلم الذي كان من أهم العلوم التي ظهرت في الحضارة الإسلامية" (40) لأنّ ابن خلدون دعا إلى أن يكون هذا العلم مراعيا للتحوّلات التي طرأت على المجتمع الإسلامي عوضا عن أن يبقى في صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع المعيش. "غير أن ما قرّره ابن خلدون بشأن علم الكلام لا يعدو أن يكون إلحافا انتهى إليه في ظل تحمّسه للدعوة إلى البحث في عالم الشهادة لأن البحث العقلي الكلامي لا يُسْتَنْفَدُ مهما اتّسع وتشعّب، ولان موضوع علم الكلام موضوعٌ يتّسع لمستحدثات لا

(39) المقدمة، ص 43.

(40) منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1997، ص 34.

يمكن الإعفاء عنها وفقا لتغيّر الظروف وتطوّر المعارف، وتنوّع المناهج" [41].

مسألة الإيمان والعمل عند ابن خلدون :

احتلّت مسألة الإيمان وعلاقته بالعمل مكانا بارزا في الفكر الإسلامي، فكانت أحد بواكير الخلاف بين المسلمين، وارتبطت بالأحداث السياسية التي وقعت في المجتمع الإسلامي ممّا جعلها سببا في ظهور الفرق الكلامية ذات الآراء المتباينة حول علاقة الإيمان بالعمل، واتّجهت هذه المسألة ثلاثة اتّجاهات :

- **الاتّجاه الأوّل :** يمثّله الخوارج والمعتزلة الذين يذهبون إلى أن الإيمان إقرار بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان، وفي هذا جمع بين الإيمان والعمل، وقالوا : "يجب أن لا يسمّى المرء مؤمنا إلا حال اشتغاله بالإيمان" [42]. وإلى هذا الرأي ذهب أكثر أهل السّنّة الذين اعتبروا أنّ الإيمان يزيد وينقص لأن الإيمان عمل وقول، فاسم الإيمان يجمع عندهم جميع الطاعات فرضها ونفلها.

- **الاتجاه الثاني :** يرى أصحابه أن الإيمان اعتقاد بالقلب، وإلى هذا الرأي ذهب الماتريديّة وبعض من الأشاعرة. يقول الباقلاني : "إنّ الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم والتصديق ويوجد بالقلب" [43].

- **الاتّجاه الثالث :** مثّله المرجئة، وجماعة من الشيعة الإسماعيلية الذين يذهبون إلى أنّ الإيمان معرفة فقط، ولم يعتبروا العمل بالأركان جزء من الإيمان، وتبنّوا شعارا "لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة".

---

(41) الهداية، ع .167 س. 30، جوان 2005، علي الشابي، في البحث الكلامي، ص 4.
(42) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. مكتبة وهبة، القاهرة، 1965، ص 703.
(43) الباقلاني، التمهيد، تحقيق رتشارد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص 346.

أمّا ابن خلدون فإنّه يعرّف الإيمان بـ"لغة : التصديق، وشرعا فيما علم مجي الرسول به ضرورة، خلافا للمعتزلة، فإنّه الطاعة، والسّلف فإنه تصديق وعمل وإقرار" [44]. والإيمان عنده ذو مراتب "أولها التصديق القلبي الموافق للّسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرّفات حتى تنخرط الأفعال كلّها في طاعة التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة" [45]. وقد اعتمد في ذلك على ما ورد في البخاري من أن الإيمان قول وعمل، وأنّ الصلاة والصيام من الإيمان، وأنّ تطوّع رمضانَ من الإيمان، والحياء من الإيمان، والإيمان الذي كلفنا بالتصديق به والعمل بأركانه يتمثل عنده وعند سائر المسلمين في "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه". وهي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام. ولهذا فإن ابن خلدون لم يفرّق بين باطن الإيمان وظاهره، وقد عبّر عن هذا بقوله : "إن الله تعالى فرض على القلوب عملا من الاعتقادات وعلى الجوارح الظاهرة عملا من الطاعات، فجميع التكاليف الشرعية التي تعبّد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين : أحكام تتعلّق بالأعمال الظاهرة وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات، وأحكام تتعلّق بالأعمال الباطنية وهي الإيمان وما يتصرّف في القلب ويتلوّن به من الصفات" [46].

كما أنّ الإيمان عند ابن خلدون ليس هو معرفة الخير والشرّ فقط بل لابدّ أن تتحول هذه المعرفة إلى إرادة يعمل بها الإنسان، ويضرب لذلك مثلا بقوله : "ومن الناس من يحصل له مقام العلم والاعتراف بأن

(44) لباب المحصل، ص 128.

(45) ابن خلدون، المقدمة، ص 443.

(46) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تعليق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص 23.

رحمة المسكين قربةٌ إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول. وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه. لا يكاد يصبر عن ذلك، ولو دُفِعَ عَنْهُ. ثم يتصدّق عليه بما حضره من ذات يده" [47]. فهذا أنموذج واضح على العلاقة بين الإيمان والعمل عنده، ممّا يؤكد "أن الأخلاق والفضيلة لا تقتصر على مجرّد معرفة الخير فقط، بل لابدّ أن تتحوّل هذه المعرفة إلى ملكة وإرادة يفعل الإنسان بها، ويتصرّف تبعا لها" [48]. وإنّ عدم تلازم الإيمان والعمل في الإنسان يجعل إسلامه ناقصا، وإيمانه فيه نفاقا لأنه لم يتمكّن من خلقه، ومن هنا "شاع إطلاق النفاق على هذا الصنف من الأعمال لما فيه مخالفة مضمر الباطن لظاهر الدّعوى؛ لانّ دعوى المؤمن الاستقامة وهي ظاهر حاله وما يقع من خفيات الفلتات الباطنة القادحة في الاستقامة وإن لم تقع باختياره فهي مضمرة في القلب، فاشية النفاق من وجه مخالفة باطنه لظاهره" [49].

مسألة خلق الأفعال :

تحتل مشكلة خلق الأفعال أهمية كبرى في الفكر الإسلامي، وتعدّ من أعقد المشكلات التي خاض فيها الفلاسفة والمتكلمون، حيث ظهرت على الساحة الكلامية ثلاث اتجاهات رئيسية بإزاء هذه المسألة.

- اتجاه يقول بالجبر المطلق ويمثّله الجهمية.
- اتجاه يقول بأن الله لم يخلق أفعال العباد وهي منسوبة إليهم، ويمثّله المعتزلة.
- اتجاه يقول بالكسب، وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن حيث الكسب منسوبة للعبد، وقدرة العبد لا تأثير لها في

(47) المقدمة، ص 442.

(48) منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص 214.

(49) ابن خلدون، شفاء السائل، ص 25.

الأفعال ؛ ويتزعم هذا الرأي الأشاعرة، مع خلاف بينهم في مسألة قدرة العبد وتأثيرها في الفعل.

أما بالنسبة إلى ابن خلدون فإننا لم نعثر له على بحث مستقل ما عدا بعض الإشارات المختصرة في لباب المحصّل حيث يحصر آراء المتكلمين والفلاسفة في القدرة الإنسانية بقوله : "لا تأثير لقدرة العبد عند الشيخ (يعني الأشعري)، وتؤثر في حال عند القاضي (يعني الباقلاني) ومع القدرة عند أبي إسحاق (يعني الإسفراييني) ومع الإرادة وجوبا بقدرة الله عند أبي المعالي (يعني الجويني)، وأبي الحسين البصري، والفلاسفة ومستقلة عند المعتزلة اختيارا" [50].

وقد ربط ابن خلدون هذه المسألة بحالة المجتمع الإنساني "وأنّ الله تعالى هو المسبّب الحقيقي لجميع الكائنات، وإذا كان في الشيء الواحد أسباب طبيعية ظاهرة لنا ومتعانقة، فإنّ هذه الأسباب تنقطع عند الله وَتُصْبِحُ قُوَى فاعلة على المجاز، ويبقى الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة" [51]. معنى ذلك أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد ؛ والأعمال التي يقوم بها الإنسان إنما تنسب إليه عن طريق المجاز يتأيد هذا بقوله "وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره، فإنه فاعل للخير والشرّ معا ومقدّرهما إذ لا فاعل سواه" [52]، أي أنها تنتهي بانتهاء الفعل وأنّ الإنسان مكتسب لخبراته في الآخرة، وهو عين ما ذهب إليه الأشاعرة بحيث أن خلق الله لأفعال الإنسان لا يعفيه من المسؤولية، لقوله تعالى : ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَة** ﴾ (سورة المدّثر، الآية 38).

(50) ابن خلدون، لباب المحصّل، ص 110 - 111.

(51) أعمال مهرجان ابن خلدون، ص 404.

(52) المقدمة، ص 145.

وقد ردّ ابن خلدون على المعتزلة في قولهم بحرية الإنسان وقدرته المستقلة واعتمادهم بالخصوص على قوله تعالى : ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً** ﴾ (الأحزاب، آ 72) حيث فسروا الأمانة بأنها مسؤولية الاختيار والتكليف.

إنّ ابن خلدون يرفض هذا التأويل ويؤوّل الآية تأويلا آخر فيصبح المقصود عنده ليس حرية الاختيار بل معنى مجازيا، فيقول : "وإسناد الحمل إلى الإنسان من مجاز المجاورة، وإلا فهو مسكين لم يحمل ولم يضع، إنما حمل هذه الأمانة وعرض بها لحملها سبق في أم الكتاب من سعادته وشقائه" [53]. معنى ذلك أن الإنسان قد كتب عليه في اللوح المحفوظ جزاؤه في الآخرة وهذا الجزاء لم يكن ناتجا عن عمله، لأن عمله ليس بقدرته وخارجا عن إرادته وإنما هو بقدرة الله وإرادته المطلقة، وأنّ ما يصيبه في الآخرة من الجزاء والعقاب شيء مقتضى به وسابق في علمه تعالى، وكل شيء بقضاء الله وقدره ولا رادّ لقضائه.

مسألة رؤية الله تعالى :

إنّ المتأمّل في القرآن الكريم يجد فيه عديد الآيات التي يفيد ظاهرها رؤية العباد لربّهم في الآخرة مثل قوله تعالى : ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة : آية 22)، وفي السّنة النبوية إشارة واضحة إلى إمكان الرؤية. روي عن جرير أنّه قال : "خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : إنكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته" [53 مكرّر]. وقد آمن الصحابة والتابعون بهذه النصوص كما وردت دونما تأويل ومن غير أن يخوضوا في البحث عن

(53) ابن خلدون، شفاء السائل، ص 81.

(53 مكرّر) صحيح البخاري، دار سحنون، ط.2، تونس، 1992، ج. 3، ص 179.

كيفية هذه الرؤية. إلاّ أنّ المتكلّمين قد اختلفوا في ثبوت الرؤية وكيفيتها من ذلك مثلا :

- إنّ المشبّهة يثبتون الرؤية الحقيقية، وأنّ العباد سيرونه حقيقة كما نرى نحن الأشياء المتحيّزة والمشاهدة. واثبتوا له الجهة والمكان وغير ذلك من الصفات الحسيّة. والذي جرّهم إلى ذلك اعتمادهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى الرؤية، حتى ذهب بهم الحد "أنّهم أجازوا عن ربّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرّياضة والاجتهاد" [54].

- أمّا المعتزلة فإنّ القضية عندهم قد ارتبطت بقضية التوحيد ونفي الجسمية عن الله، ذلك أنّ إثبات الرؤية عندهم يقتضي كون الله في جهة ومتحيّزا في المكان. وعلى هذا نفى المعتزلة نفيا قاطعا أن يكون الله مرئيّا بأي صورة من الصور وإلى نفي ذلك عنه في الدنيا وفي الآخرة على السّواء [55]. ولإثبات موقفهم لجأوا إلى تأويل الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها حصول الرؤية، باعتبار هذه الآيات من متشابه القرآن الذي لا يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم لقوله تعالى : ﴿ **هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا** ﴾ (آل عمران : الآية 7) من ذلك أنّهم أوّلوا قوله تعالى : ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة : الآية 22) وقالوا إنّ كلمة (نَاظِرَةٌ) تعني الانتظار وليس نظر الرؤية. وفسّروا قوله تعالى : ﴿ **كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ** ﴾ (المطففين : الآية 15) بأنّ هذه الآية تدلّ على سخط الله عليهم وبعده عنهم، وأنّهم محجبون عن

(54) الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ج 93/1

(55) أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، ط. المركز الثقافي العربي، 1946، ص 190.

رؤيته. وقد وجد المعتزلة في النص القرآني ما يساعدهم على التمسّك برأيهم مثل قوله تعالى : ﴿ **لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ** ﴾ (الأنعام : الآية 103). فهذه الآية يعتبرونها من الآيات التي تمدّح الله بها نفسه. كلّ هذا ليثبتوا التباين بين الذات الإلهية والذوات البشرية والتباين عندهم تنزيه الله عن صفات البشر وتأكيد صفات الكمال [56]. أمّا بالنسبة إلى الأحاديث النبوية التي يفيد ظاهرها الرؤية ومنها الحديث الذي يستند إليه مثبتو الرؤية المتقدّم ذكره فهو عندهم من أحاديث الآحاد وأنّ الذي رواه جرير بن قيس بن حازم وهو أعرابي بوّال على عقبيه. والآحاد عنهم لا يعتد بها في أحوال الدين.

- كما اعتمد المعتزلة قياس الغائب على الشاهد في نفي الرؤية لأنّ الرؤية بحاسة البصر في الشاهد لا تحصل ولا تتحقق إلاّ بشروط. وذلك كأن يكون المرئي في مكان وأن يكون مقابلا للعين في جهة، وأن تكون المسافة بين الرائي والمرئي معقولة؛ وهذه الشروط لا يمكن تحقيقها في ذات الله.

- أمّا أهل السنة والجماعة ومنهم الأشاعرة بصورة عامة فإنّهم جوّزوا رؤية الله لأنّ ما صحّ وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات. وقد أثبت الأشعري رؤية الله في الآخرة عقلا وأوجبها سمعا. والرؤية لا تتطلّب اتصال شعاع أو جهة ومقابلة الرائي للمرئي على ما ذهب إليه المعتزلة. لأنّ ما يجوز على الأجسام لا يجوز على الله تعالى، بل يستحيل عليه. يقول الشهرستاني معبّرا عن رأي الأشعري في ماهيّة الرؤية أنّها قولان :

- إنّه علم مخصوص أي أنّه يتعلّق بالوجود دون العدم.

- إنّه إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثير في المدرك ولا تأثير عنه[57]. ومفاد الأشعري أنّ الرؤية تتعلّق بالموجودات ولا يجوز تعلّقها

---

(56) أبو زيد، نصر حامد، نفس المرجع، ص 193.

(57) الشهرستاني، الملل والنحل، ج.1، ص 87.

بالمعدومات. وجواز رؤية الله عنده لا تقتضي الحدوث لله ولا تشبيهه بالمخلوقات.

وقد اعتمد الأشعري في مقولته هذه على قوله تعالى : ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ** ﴾ (القيامة : الآية 22) حيث نفى أن يكون النظر المقصود في الآية أي معنى آخر غير الرؤية. ونفى على الخصوص معنى الانتظار الذي قال به المعتزلة. وهو بهذا يعطي الأولوية للنص المنزّل على النظر العقلي. أمّا بخصوص الآية التي تنفي الرؤية مثل قوله تعالى : ﴿ **لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ** ﴾. (الأنعام : الآية 103) فقد اضطرّ إلى تأويلها ليؤكّد الرؤية ؛ فعدم الرؤية الوارد في الآية قد خصصه بالدنيا دون الآخرة "لأنّ رؤية الله تعالى أفضل اللذات وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين" [58].

أمّا رأي ابن خلدون في المسألة. فقد اقتفى أثر الأشاعرة وصرّح بأنّ الله تصحّ رؤيته، مخالفا بذلك المعتزلة، والمجسّمة من الكرامية الذين جوّزوا رؤيته لاعتقادهم المكان والجهة [59] ؛ وقد اعتمد ابن خلدون على الأدلّة السمعية بالخصوص منها :

- إنّ الرؤية لو كانت مستحيلة لما طلبها موسى في قوله : "رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ" (الأعراف : الآية 143).

- إنّ الرؤية معلّقةٌ على استقرار الجبل فهي إذن ممكنة والمعلّق بالممكن ممكن.

- إنّ قوله تعالى : ﴿ **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾. إنّ النظر هنا لا يعني عنده تقليب الحدقة، فوجب حمله على مسبّبه وهو أقوى المجازات [60]. وردّ ابن خلدون الحجّة التي اعتمدها المعتزلة لنفي الرؤية، وخاصة الآية

---

(58) الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، دار الأنصار القاهرة، 1977، ص 47.

(59) لباب المحصل، ص 109.

(60) لباب المحصل، ص 109.

﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ حيث أنّ الآية صفة مدح، لأنّ الله قبل البعث لا تدركه الأبصار لأنّ الإدراك الاحاطة، والله لا يحاط به.

أمّا في البعثة يوم القيامة فيعاينون بأسمائهم وأبعادهم، كما كانوا يعاينون في الحياة من نعيم الجنة على مراتبه وعذاب القبر على مراتبه. ويرون الملائكة ويرون ربّهم كما ورد في الصحيح «إنّكم ترون ربّكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته». وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا وهي حسّية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله (61)، وهو ما أشار إليه الغزالي من «أنّ النفس الإنسانية صورة تبقى لها بعد المفارقة فيها العينان والأذنان وسائر الجوارح المدركة أمثالا لها» (62).

الخاتمة :

لقد تراوحت مواقف ابن خلدون من المسائل الكلامية بين اتجاهين :

- اتجاه سلفي يبدو واضحا من خلال عرضه للنصوص القرآنية والحديثية حيث يأخذها على علاّتها وعلى ظاهرها دون تأويل لما يتطلب التأويل، ويظهر هذا بالخصوص في الصفات الخبرية التي سلك فيها مسلك السلف، وفي عرضه لموضوعات الغيب وأحوال الآخرة "ففي هذه المسائل يرفض أن يقحم العقل فيها، ويكتفي بما ورد في صددها من أخبار دون أن يدخل الفكر فيها، فهذا مجال لا عمل للعقل فيه عنده" (63). يقول : "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمورا لتوحيد والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال" (64).

---

(61) المقدّمة، ص 461.

(62) المقدمة، ص 461.

(63) منى أبو زيد، نفس المرجع، ص 236.

(64) ابن خلدون، المقدمة، ص 441.

- اتجاه أشعري يظهر واضحا عند تعرضه إلى مسألة أفعال الإنسان حيث تبنى نظرية الكسب في هذه المسألة التي تجعل الإنسان بين الجبر والاختيار، فهو ليس مختارا مطلقا، ولا مجبورا مطلقا، كما أنه سلك مسلك الأشاعرة في مسألة كلام الله حيث يذهب هو الآخر إلى تقسيم الكلام إلى نفسي قديم، وكلام محدث، وأن الله يتكلم بكلام مخالف لكلامنا، اعتمادا على ما وصف الله به نفسه في القرآن من أنه متكلّم؛ كذلك عند حديثه عن رؤية الله في الآخرة، حيث يذهب إلى إمكان الرؤية مقدّما نفس الأدلة التي اعتمدها أهل السنة من أشاعرة وماتوريدية في الغرض، وإن كان يغلّب الأدلة النقلية على الأدلة العقلية مما يجعله أميل إلى اتجاه السلف لأن مسألة الرؤية مجالها النقل.